

CULTURA E IDENTIDADE, PRESSUPOSTOS PARA A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO PÓS-MODERNO: ENFOQUE SOBRE OS AFRODESCENDENTES

Namar Oliveira Silva FIGUEIREDO¹

Resumo: Esse estudo busca lançar luz sobre a questão da identidade do homem pós-moderno, uma vez que para alguns estudiosos a identidade encontra-se em constante mudança, fazendo emergir o homem moderno fragmentado. E o sujeito pós-moderno seria aquele composto por várias identidades. Este sujeito se caracteriza como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente.

Palavras-chave: Cultura. Identidade. Pós-Moderno. Sujeito. Afrodescendente.

Introdução

Considerar a questão da cultura como constituinte da identidade do sujeito pós-moderno, parece-nos importante para entendermos os comportamentos adotados por esses sujeitos na atualidade.

Sabemos que as novas políticas de identidade que emergiram no contexto da redemocratização nacional, nas primeiras décadas de 1980, através de medidas que promoveram uma nova vertente cultural, apontam para o reconhecimento de uma identidade brasileira dotada de natureza multiétnica e multicultural onde as informações e símbolos africanos se apresentam muitas vezes “à maneira de um pacote já pronto, composto de fragmentos essencializados da cultura africana e de uma generalização global sobre a natureza do “povo africano”” (SANSONE, 2004, p. 98).

A cultura, seja nas ciências sociais ou em outras ciências, é mais do que um conceito acadêmico, pois diz respeito às vivências concretas de sujeitos, bem como às suas formas de conceber o mundo, suas particularidades e semelhanças a partir do processo histórico social.

É por meio da cultura que homens e mulheres estipulam regras, criam valores e significados, possibilitando assim a intercomunicação dos indivíduos e dos grupos.²

Desta forma, os sujeitos se adaptam aos meios e podem também transformá-los.

¹ Docente do Curso de Serviço Social da Universidade Vale do Rio Verde; Mestre em Letras pela mesma Universidade. E-mail: namarosf@gmail.com.

Para Rodrigues (2006, p.18), a cultura é como um mapa que orienta o comportamento dos indivíduos em sua vida social. Ao refletir sobre o que é viver em sociedade e produzir cultura, depararemos com um sistema de dominação de uma lógica simbólica em que os indivíduos se comportam de acordo com ela e muitas vezes sem se dar conta disso (RODRIGUES, 2006).

Desta maneira, podemos afirmar que tanto a vida coletiva quanto a privada originam-se das relações dos indivíduos e dos grupos sociais, que ao mesmo tempo regulam esses relacionamentos:

[...] o fato é que, uma vez constituídos, os sistemas de representações e sua lógica são introjetados pela educação nos indivíduos, de forma a fixar as similitudes essenciais que a vida coletiva supõe, garantindo, dessa maneira, para o sistema social, uma certa homogeneidade [...] (RODRIGUES, 2006, p. 19).

Então podemos afirmar que a escola ou os modelos de educação contribuíram para que a diferença entre a cultura negra e a cultura branca fosse vista de forma estereotipada, ou seja, a cultura branca dominante prevalecendo sobre a outra cultura, tida como “inferior” (RODRIGUES, 2006).

No caso do negro brasileiro, a classificação e a hierarquização étnica existente foram forjadas no contexto das relações sociais, leia-se sistema de escravidão em que as relações entre brancos e negros se deram no interior desta sociedade (RODRIGUES, 2006).

Somos educados pelo meio sócio cultural para enxergar certas diferenças as quais fazem parte de um sistema de representações construído socialmente, por meio de tensões, conflitos, acordos e negociações sociais (RODRIGUES, 2006).

A cultura negra pode ser vista como uma particularidade cultural construída historicamente por um grupo étnico/racial específico, não de maneira isolada, mas no contato com outros grupos e povos. Essa cultura faz-se presente no modo de vida do brasileiro, seja qual for o seu pertencimento étnico. Todavia, a sua predominância se dá entre os descendentes de africanos escravizados no Brasil, ou seja, o segmento negro da população (RODRIGUES, 2006).

Há que se considerar a consciência cultural do povo negro, atentando para o uso auto reflexivo dessa cultura pelos sujeitos, buscando compreender como as crianças, adolescentes, jovens, adultos e velhos constroem suas tradições culturais de matriz africana na vida cotidiana (RODRIGUES, 2006).

Diferença cultural x diversidade cultural

Tomemos a contraposição entre o conceito de “diferença cultural” x “diversidade cultural”.

Homi K. Bhabha (1998), por exemplo, destaca o estereótipo e a mímica como estratégias de conhecimento e identificação, como modo de representação complexo, ambivalente e contraditório. Trata-se da construção do sujeito no discurso e no poder colonial, articulada sob as formas da diferença (racial e sexual). O sujeito dominado e o dominador estão estrategicamente colocados no interior do discurso colonial e também no pós-colonial.

A partir do conceito de hibridismo, Bhabha propõe o local da cultura como o entre lugar deslizante, marginal e estranho que, por resultar do confronto de dois ou mais sistemas culturais que dialogam de modo agonístico, é capaz de desestabilizar essencialismos e de estabelecer uma mediação entre teoria crítica e prática política (BHABHA, 1998).

Bhabha, conceituando diversidade cultural e diferença cultural, afirma que:

A diversidade cultural é um objeto epistemológico – a cultura como objeto do conhecimento empírico – enquanto a diferença cultural é o processo da *enunciação* da cultura como “conhecível”, legítimo, adequado à construção de sistemas de identificação cultural.

[...] a diferença cultural é um processo de significações através do qual afirmações *da* cultura ou *sobre a* cultura diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, referência, aplicabilidade e capacidade. A diversidade cultural é o reconhecimento de conteúdos e costumes culturais pré-dados; mantida em um enquadramento temporal relativista, ela dá origem a noções liberais de multiculturalismo, de intercâmbio cultural ou de cultura da humanidade.

[...] o conceito de diferença cultural concentra-se no problema da ambivalência da autoridade cultural: a tentativa de dominar em *nome* de uma supremacia cultural que é ela mesma produzida apenas no momento da diferenciação. E é a própria autoridade da cultura como conhecimento da verdade referencial que está em questão no conceito e no momento da *enunciação* (BHABHA, 1998, 63-64).

Bhabha elabora o conceito de nação partindo de variações que recusam uma narrativa unitária, fundadora de sentido e organizadora do caótico a partir de um discurso “edificante”. Segundo esse pensador, o nacionalismo do século XIX revelou sua arbitrariedade ao construir discursos unissonantes, como se a nação tivesse uma nascente única. Os conflitos são

ignorados, privilegiando uma concepção unidimensional da cultura, percebida como um conjunto de legados imemoriais. O discurso do nacionalismo articula um tipo de narrativa que privilegia a coesão social: “muitos como um” (BHABHA, 1998).

De acordo com Bhabha:

em meio ao progresso e à modernidade, a linguagem da ambivalência revela uma política “sem duração”, como Althusser provocativamente escreveu em certa ocasião: “Espaços sem lugares, tempo sem duração”. Escrever a história da nação exige que articulemos aquela ambivalência arcaica que embasa o tempo da modernidade (BHABHA, 1998, p. 202).

O autor questiona “a metáfora progressista da coesão social moderna”, muitos como um, de acordo com teorias orgânicas de holismos da cultura e da comunidade, e também comungadas por teóricos que consideram gênero, classe ou raça como totalidades sociais, as quais expressam experiências coletivas unitárias (BHABHA, 1998).

Opondo-se a isso, esse teórico busca pensar a nação a partir de suas margens: as vivências das minorias, os conflitos sociais, o arcaísmo chocando-se com o moderno.

Comparando as idéias de Bhabha (1998) com as de Francisco (2006), percebe-se certa semelhança quando da análise do segundo acerca dos antagonismos de classe e raça ou nacionalidade, no Brasil pós 30 do século XX.

Segundo Francisco (2006), o eugenismo no Brasil, ou seja, a busca da homogeneização da raça baseia-se no branco europeu como modelo que encontra respaldo para esta teoria na Constituição de 1934, em seus parágrafos 6º e 7º, que trata do “controle da imigração”, o que significava, na prática, veto à imigração de negros, amarelos e judeus.

A política de branqueamento é percebida nas iniciativas políticas e ideológicas da era Vargas e do Estado Novo, conforme apresenta Francisco (2006):

E, no Estado Novo, o brasileiro *não é na mesmidade* brasileiro, isto é, A não é A, pois se estabelece uma diferença racial e racializadora entre os brasileiros brancos e não brancos e uma diferenciação, também, entre os proprietários e os proletários. A diferenciação é absoluta, modo de apagar quaisquer semelhanças entre a elite branca, os negros e os proletários, entre a raça que faz trabalhar e a raça que trabalha, como dizia Joaquim Nabuco, entre a raça dos senhores e a raça dos servidores, como afirma Oliveira Viana, ou entre casa-grande & sobrado e Senzala & mocambo, no dizer de Freyre. Diferença absoluta e dessemelhança implicam em desigualdade efetiva, real, estrutural e funcional.

Identidade, A é A, funcionaria para as elites, que idealizam um país e uma nação/estado para si. Daí a defesa da integridade do território nacional, da

unidade lingüística nacional, a defesa intransigente de certo *ethos nacional*, distinção de brasilidade, como a cordialidade, a harmonia social e racial, a afinidade (cultural, jurídica e política) com a Europa-mãe.

É que o Brasil, enquanto promissora nação euro-descendente, tem território, tem unidade lingüística, ostenta certa distinção cultural, apresenta instituições jurídicas e políticas civilizadas e , sobretudo, terá uma *raça brasilis*, civilização da morenidade que já terá implantada nos trópicos a elevada cultura euro-norte-americana. Esse projeto de identidade sócio-histórica pode ser sistematizado em cinco grandes objetivos econômicos e políticos ideológicos ou sócio-culturais e suas respectivas formas políticas de operacionalização:

Busca da sociedade moderna, fundada nos interesses nacionais e no desenvolvimento industrial;

Busca da modernização pela organização/controle dos trabalhadores, através da regulamentação jurídica dos conflitos entre Capital e Trabalho;

Preparo de uma raça homogênea e sustentação da unidade/indivisibilidade do país, pelo controle racial da imigração e pelo eugenismo que transformava a “semana da independência” em semana da raça e da pátria;

Valorização e proteção do homem brasileiro, que se traduzia em política educacional para setores altos e médios e política de alfabetização e de instrução para preparar o trabalhador;

Defesa do progresso material do país, meta presentificada pela difusão do sentimento de patriotismo e do nacionalismo, resumido por Lindolfo Collor no lema “tudo pelo Brasil” e “tudo contra os inimigos do Brasil”, sobretudo pelo rádio (FRANCISCO, 2006, p. 134).

Após traçar alguns aspectos acerca da cultura em Bhabha, Francisco e Rodrigues, passo a apresentar o conceito de identidade em Hall (2006).

A identidade em questão

No intuito de conceituar “identidade”, bem como correlacioná-la com a identidade dos afrodescendentes no Brasil, mais especificamente dos remanescentes dos quilombos utilizarei alguns apontamentos apresentados por Stuart Hall em seu livro “A identidade cultural na pós-modernidade”.

Hall (2006) abre a discussão sobre identidade, dizendo que a mesma vem sendo intensamente discutida pela teoria social. E que as velhas identidades (a do sujeito do iluminismo e do sujeito sociológico), que por muito tempo estabilizara o mundo social, estão em declínio, e novas identidades estão surgindo (o sujeito pós-moderno) fazendo com isto emergir o homem moderno fragmentado.

Afirma Hall (2006) que a chamada “crise de identidade” é vista como um processo mais amplo de mudança. E que este processo faz com que o sujeito, antes tido como unificado, agora se apresente, em meio às mudanças societárias globais, como um indivíduo deslocado. Segundo este autor, os teóricos que acreditam que as identidades modernas estão entrando em colapso, parte do pressuposto que

um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a idéia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. Essa perda de um “sentido de si” estável é chamada, algumas vezes de deslocamento ou descentração do sujeito. Esse duplo deslocamento-descentração dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos- constitui uma “crise de identidade” para o indivíduo (HALL, 2006, p. 9).

O autor apresenta três concepções de identidade: a do sujeito do iluminismo, a do sujeito sociológico e a do sujeito pós-moderno (HALL, 2006).

O sujeito do iluminismo baseava-se numa concepção de pessoa humana centrada, unificada, dotado da capacidade de razão, de consciência e de ação, cujo "centro" consistia num núcleo interior. Já o sujeito sociológico, suas características estão centradas na sua capacidade de interagir com o mundo, é a relação entre o mundo individual e o mundo público.

E o sujeito pós-moderno seria aquele composto por várias identidades. Este sujeito se caracteriza como não tendo uma identidade, uma identidade fixa, essencial ou permanente. “O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor do “eu”, coerente.” (HALL, 2006)

Assim, pensar a identidade como plenamente unificada, completa, segura e coerente, conforme aponta o autor, é uma fantasia.

Apresenta outro aspecto da questão da identidade, que está relacionado com o caráter da mudança na modernidade tardia, processo este conhecido como “globalização”, bem como seu impacto sobre a identidade cultural.

Neste aspecto, argumenta que a mudança na modernidade tardia tem um caráter específico. Cita o que Marx diz sobre a modernidade:

[...] é o permanente revolucionar da produção, o abalar ininterrupto de todas as condições sociais, a incerteza e o movimento eternos... Todas as relações fixas e congeladas, com seu cortejo de vetustas representações e concepções, são dissolvidas, todas as relações recém-formadas envelhecem antes de poderem ossificar-se. Tudo que é sólido se desmancha no ar...(MARX e ENGELS, 1973, *apud* HALL, 2006, p. 3).

Hall (2006) apresenta a sociedade moderna como sociedades de mudanças constantes, rápidas e permanentes. Sendo esta a principal distinção entre as sociedades tradicionais e as modernas.

Assim como Hall, Giddens (1991, p. 38) ao tratar da cultura e das tradições diz que “nas culturas tradicionais, o passado é honrado e os símbolos valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um modo de integrar a monitoração da ação com a organização tempo-espacial da comunidade”. Ele aborda as reinvenções das tradições pelas novas gerações, como forma de preservação.

Ela é uma maneira de lidar com o tempo e o espaço, que insere qualquer atividade ou experiência particular dentro da continuidade do passado, presente e futuro, sendo estes por sua vez estruturados por práticas sociais recorrentes. A tradição não é inteiramente estática, porque ela tem que ser reinventada a cada nova geração conforme esta assume sua herança cultural dos precedentes. A tradição não só resiste à mudança como pertence a um contexto no qual há, separados, poucos marcadores temporais e espaciais em cujos termos a mudança pode ter alguma forma significativa (GIDDENS, 1991, p. 38).

Ao dialogar com outros teóricos, Hall (2006) busca tratar das características de mudança da modernidade tardia, onde as sociedades não contam com um centro articulador e organizador, que Laclau chama de “deslocamento”. Neste aspecto, as concepções de sujeito do iluminismo e sociológico se desestabilizam e desarticulam, surgindo novas identidades, que na visão do autor são abertas, contraditórias, plurais e fragmentadas (sujeito pós-moderno).

Para Hall (2006),

A sociedade não é, como os sociólogos pensaram muitas vezes, um todo unificado e bem delimitado, uma totalidade, produzindo-se através de mudanças evolucionárias a partir de si mesma, como o desenvolvimento de uma flor a partir de seu bulbo. Ela está constantemente sendo "descentrada" ou deslocada por forças fora de si mesma.

[...]

Giddens, Harvey e Laclau oferecem leituras um tanto diferentes da natureza da mudança do mundo pós-moderno, nas suas ênfases na descontinuidade,

na fragmentação, na ruptura e no deslocamento contêm uma linha comum. Devemos ter isso em mente quando discutirmos o impacto da mudança contemporânea conhecida como "globalização" (HALL, 2006, p. 4).

Ele apresenta cinco formas de descentramento que, segundo ele, a partir de avanços ocorridos no período da modernidade tardia na teoria social e nas ciências humanas, contribuíram para o descentramento final do sujeito cartesiano.

O primeiro descentramento apresentado por ele diz respeito à influência do pensamento marxista que, apesar de ser do século XIX, tem sua interpretação marcada ou redescoberta no século XX, mais precisamente na década de sessenta, por autores como o estruturalista Louis Althusser (1918-1989), que interpreta a frase de Marx que diz que “os homens fazem a história, mas apenas sob as condições que lhes são dadas”, e que de alguma forma, provocou impacto no pensamento moderno acerca do homem.

O fato é que, embora seu trabalho tenha sido amplamente criticado, seu "anti-humanismo teórico" (isto é, um modo de pensar oposto às teorias que derivam seu raciocínio de alguma noção de essência universal de Homem, alojada em cada sujeito individual) teve um impacto considerável sobre muitos ramos do pensamento moderno (HALL, 2006, p.9).

O segundo descentramento apresentado pelo autor diz respeito à teoria freudiana sobre o inconsciente, o que deita por terra a teoria de racionalidade e identidade fixa e unificada de sujeito apresentada por Descartes, na célebre frase, “penso, logo existo”. Pois, segundo a teoria freudiana, as nossas identidades, os nossos desejos, a nossa sexualidade são formadas no nível do inconsciente, através de processos psíquicos e simbólicos.

Segundo Hall (2006, p.9), o trabalho de Freud teve um profundo impacto nas últimas três décadas. Observando a leitura que alguns pensadores psicanalíticos, como Lacan, fazem de Freud “é que a imagem do eu inteiro e unificado é algo que a criança aprende apenas gradualmente, parcialmente, e com grande dificuldade”.

Pois esta, não se desenvolve de forma natural, do interior do núcleo do ser criança, mas a sua formação se dá na relação com os outros. Mas, “especialmente nas complexas negociações psíquicas inconscientes, na primeira infância, entre a criança e as poderosas fantasias que ela tem de suas figuras paternas e maternas” (HALL, 2006, p.9).

Lacan (1977) denomina como a “fase do espelho”, a fase em que “a criança não está ainda coordenada e não possui qualquer autoimagem como uma pessoa "inteira", se vê ou se "imagina" a si própria refletida, seja literalmente, no espelho, seja figurativamente, no "espelho" do olhar do Outro, como uma "pessoa inteira””.

Hall (2006, p.9) diz que a formação do eu no olhar do Outro de acordo com Lacan, faz a iniciação da criança com os sistemas simbólicos fora dela mesma e é “o momento da sua entrada nos vários sistemas de representação simbólica, incluindo a língua, a cultura e a diferença sexual”.

Os sentimentos contraditórios e não resolvidos que acompanham essa difícil entrada (o sentimento dividido entre amor e ódio pelo pai, o conflito entre o desejo de agradar e o impulso para rejeitar a mãe, a divisão do eu entre suas partes "boa" e "má", a negação de sua parte masculina ou feminina, e assim por diante), que são aspectos-chave da "formação inconsciente do sujeito" e que deixam o sujeito "dividido", permanecem com a pessoa por toda a vida. Entretanto, embora o sujeito esteja sempre partido ou dividido, ele vivencia sua própria identidade como se ela estivesse reunida e "resolvida", ou unificada, como resultado da fantasia de si mesmo como uma "pessoa" unificada que ele formou na fase do espelho. Essa, de acordo com esse tipo de pensamento psicanalítico, é a origem contraditória da "identidade" (HALL, 2006, p.10).

O terceiro descentramento examinado por Hall (2006) diz respeito ao trabalho do linguista estrutural, Ferdinand Saussure.

Para o autor, Saussure utilizava o argumento que “nós não somos, em nenhum sentido, os “autores” das afirmações que fazemos ou dos significados que expressamos na língua”. Para Hall (2006), “podemos utilizar da língua para produzir significados apenas nos posicionando no interior das regras da língua e dos sistemas de significado de nossa cultura”. Apresenta a língua como um sistema social e não um sistema individual, sendo que esta é preexistente a nós, portanto não podemos ser seus autores.

Em relação à língua, afirma Hall (2006, p.10) que essa “não apenas expressa nossos pensamentos mais interiores e originais”, mas segundo ele “significa ativar a imensa gama de significados que já estão embutidos em nossa língua e em nossos sistemas culturais”. E que: além disso, os significados das palavras não são fixos, numa relação um-a-um com os objetos ou eventos no mundo existente fora da língua. O significado surge nas relações de similaridade e diferença que as palavras têm com outras palavras no interior do código da língua. Nós sabemos o que é a "noite" porque ela não é o "dia". Observe-se a analogia que existe aqui entre língua e identidade. Eu sei quem "eu" sou em relação com "o outro" (por exemplo, minha mãe) que eu não posso ser (HALL, 2006, p.10).

Ele diz que os modernos filósofos da linguagem, como Jacques Derrida, e que foram influenciados por Saussure e pela ‘virada linguística’, argumentam que mesmo se esforçando da melhor forma que puderem “o/a falante individual não pode, nunca, fixar o significado de uma forma final, incluindo o significado de sua identidade”.

O autor apresenta as palavras como “multimoduladas”. Para Hall (2006, p.11), as palavras “carregam ecos de outros significados que elas colocam em movimento, apesar de nossos melhores esforços para cerrar o significado”. De acordo com o autor:

nossas afirmações são baseadas em proposições e premissas das quais nós não temos consciência, mas que são, por assim dizer, conduzidas na corrente sanguínea de nossa língua. Tudo que dizemos tem um "antes" e um "depois" — uma "margem" na qual outras pessoas podem escrever. O significado é inerentemente instável: ele procura o fechamento (a identidade), mas ele é constantemente perturbado (pela diferença). Ele está constantemente escapulindo de nós. Existem sempre significados suplementares sobre os quais não temos qualquer controle, que surgirão e subverterão nossas tentativas para criar mundos fixos e estáveis (Cf. DERRIDA, 1981) (HALL, 2006, p. 11).

O quarto descentramento, apresentado por Hall (2006), está relacionado ao trabalho do filósofo e historiador francês Michel Foucault. Este autor produz “uma espécie de genealogia do sujeito moderno”. Em Foucault, é apresentado um novo tipo de poder, que ele chama de poder disciplinar, que vai se desdobrando pelo século XIX e que chega ao cume do seu desenvolvimento no século XX.

Nesse sentido, Hall (2006, p.11) afirma que “o poder disciplinar está preocupado, em primeiro lugar, com a regulação, a vigilância é o governo da espécie humana ou de populações inteiras e, em segundo lugar, do indivíduo e do corpo”. Este poder que vigia e disciplina as populações modernas se dá dentro das novas instituições que vão se formando no século XIX, as quais são, segundo Foucault, as oficinas, os quartéis, as escolas, prisões, hospitais, dentre outros.

Para Dreyfus e Rabinow (1982),

O objetivo do "poder disciplinar" consiste em manter "as vidas, as atividades, o trabalho, as infelicidade e os prazeres do indivíduo", assim como sua saúde física e moral, suas práticas sexuais e sua vida familiar, sob estrito controle e disciplina, com base no poder dos regimes administrativos, do conhecimento especializado dos profissionais e no conhecimento fornecido pelas "disciplinas" das Ciências Sociais. Seu objetivo básico

consiste em produzir "um ser humano que possa ser tratado como um corpo dócil" (DREYFUS e RABINOW, 1982, *apud* HALL, 2006, p. 11).

Hall (2006) aponta para um fato importante, sobre a história do sujeito moderno, ou seja,

[...] embora o poder disciplinar de Foucault seja o produto das novas instituições coletivas e de grande escala da modernidade tardia, suas técnicas envolvem uma aplicação do poder e do saber que "individualiza" ainda mais o sujeito e envolve mais intensamente seu corpo [...] (HALL, 2006, p.11).

Dreyfus e Rabinow (1982, *apud* HALL, 2006, p. 11) fundamentando-se em Foucault, apresenta que “num regime disciplinar, a individualização é descendente. Através da vigilância, da observação constante, todas aquelas pessoas sujeitas ao controle são individualizadas”.

Ainda segundo estes autores no que se refere ao poder, este,

não apenas traz a individualidade para o campo da observação, mas também fixa aquela individualidade objetiva no campo da escrita. Um imenso e meticuloso aparato documentário torna-se um componente essencial do crescimento do poder [nas sociedades modernas]. Essa acumulação de documentação individual num ordenamento sistemático torna "possível a medição de fenômenos globais, a descrição de grupos, a caracterização de fatos coletivos, o cálculo de distâncias entre os indivíduos, sua distribuição numa dada população" (DREYFUS; RABINOW, 1982, *apud* HALL, 2006, p. 11).

Para o autor existe um paradoxo, mesmo que não se leve em consideração todos os detalhes do que Foucault traça dos regimes disciplinares, do moderno poder administrativo, ou seja, “quanto mais coletiva e organizada a natureza das instituições da modernidade tardia, maior o isolamento, a vigilância e a individualização do sujeito individual” (HALL, 2006, p. 11).

Além dos descentramentos apresentados acima ele cita um quinto descentramento que é provocado pelo impacto do feminismo. Apresenta o feminismo, como parte dos movimentos sociais que emergiram na década de 60.

Outro argumento que vale apenas ressaltar, do pensamento deste autor, é que ao feminismo também se aplica o descentramento conceitual do sujeito cartesiano e sociológico:

Ele questionou a clássica distinção entre o "dentro" e o "fora", o "privado" e "público". O slogan do feminismo era: "o pessoal é político".

Ele abriu, portanto, para a contestação política, arenas inteiramente novas de vida social: a família, a sexualidade, o trabalho doméstico, a divisão doméstica do trabalho, o cuidado com as crianças, etc.

Ele também enfatizou, como uma questão política e social, o tema da forma como somos formados e produzidos como sujeitos generificados. Isto é, ele politizou a subjetividade, a identidade e o processo de identificação (como homens/mulheres, mães/pais, filhos/filhas).

Aquilo que começou como um movimento dirigido à contestação da posição social das mulheres expandiu-se para incluir a formação das identidades sexuais e de gênero.

O feminismo questionou a noção de que os homens e as mulheres eram parte da mesma identidade, a "Humanidade", substituindo-a pela questão da diferença sexual (HALL, 2006, p.12).

Ele afirma que a luta de cada um destes movimentos, constituiu o nascimento histórico do que veio a ser conhecido como *a política de identidade*, uma política para cada movimento.

No entanto:

muitas pessoas não aceitam as implicações conceituais e intelectuais desses desenvolvimentos do pensamento moderno. Entretanto, poucas negariam agora seus efeitos profundamente desestabilizadores sobre as idéias da modernidade tardia e, particularmente, sobre a forma como o sujeito e a questão da identidade são conceptualizados (HALL, 2006, p. 12).

Como podemos perceber a questão da identidade permeia os debates de vários teóricos no intuito de conceituá-la na pós-modernidade. A concepção do sujeito fragmento, descentrado, em constante mudança, parece-nos ser aquela que caracteriza melhor o sujeito pós-moderno.

Existe uma crise de identidade?

Para Woodward (2012) “identidade” e “crise de identidade” são palavras e idéias bastante utilizadas atualmente e parecem ser vistas por sociólogos e teóricos como características das sociedades contemporâneas ou da modernidade tardia.

De acordo com Woodward (2012), “a representação, como um processo cultural, estabelece identidades individuais e coletivas e os sistemas simbólicos nos quais ela se baseia” (WOODWARD, 2012, p. 18).

E ainda segundo a autora,

A representação inclui as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeito. É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos (WOODWARD, 2012, p.17-18).

A autora analisa a globalização e os processos associados com mudanças globais, bem como a história, mudança social e movimentos políticos. Faz referência a autores que argumentam que “as crises de identidade, se apresentam como características da modernidade tardia e que sua centralidade atual só faz sentido quando vistas no contexto das transformações globais que têm sido definidas como características da vida contemporânea” (GIDDENS, 1990, *apud* WOODWARD, 2012, p. 21).

Robins (1997)

Argumenta que o fenômeno da globalização envolve uma extraordinária transformação. Segundo ele, as velhas estruturas dos estados e das comunidades nacionais entraram em colapso, cedendo lugar a uma crescente “transnacionalização da vida econômica e cultural”. A globalização envolve uma interação entre fatores econômicos e culturais, causando mudanças nos padrões de produção e consumo, as quais, por sua vez, produzem identidades novas e globalizadas. Essas novas identidades, caricaturalmente simbolizadas, às vezes, pelos jovens que comem hambúrgueres do McDonald’s e que andam pela rua de Walkman, formam um grupo de “consumidores globais” que podem ser encontrados em qualquer lugar do mundo e que mal se distinguem entre si (WOODWARD, 2012, p. 21).

De acordo com Woodward (2012, p.21), “a homogeneidade cultural promovida pelo mercado global pode levar ao distanciamento da identidade relativamente à comunidade e à cultura local”.

A autora apresenta ainda o resultado destas mudanças na economia global que promove uma dispersão das demandas ao redor do mundo, tanto em termos de bens e serviços, como também de mercados de trabalho. Refere ao processo de migração de trabalhadores, de forma mais acelerada na globalização, uma vez que “motivadas pela necessidade econômica, as pessoas tem se espalhado pelo globo, de forma que “a migração

internacional é parte de uma revolução transnacional que está remodelando as sociedades e a política ao redor do globo” (CASTLES & MILLER, 1993, *apud* WOODWARD, 2012, p. 22).

Segundo Woodward (2012, p. 22), “essa dispersão das pessoas ao redor do globo produz identidades que são moldadas e localizadas em diferentes lugares e por diferentes lugares. Essas novas identidades podem ser desestabilizadas, mas também desestabilizadoras”.

Considerando a questão referente à crise de identidade, para Woodward (2012) enquanto, nos anos 70 e 80, a luta política era descrita e teorizada em termos de ideologias em conflito, ela se caracteriza agora, mais provavelmente, pela competição e pelo conflito entre as diferentes identidades, o que tende a reforçar o argumento de que existe uma crise de identidade no mundo contemporâneo (WOODWARD, 2012, p. 26).

Hall (2006, p. 14), ao falar de cultura nacional e do sentido de nação, diz que “as culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre “a nação”, sentidos com os quais podemos nos identificar, constroem identidades”.

Esses sentidos estão contidos nas histórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que dela são construídas. Como argumentou Benedict Anderson (1983), a identidade nacional é uma “comunidade imaginada” (HALL, 2006, p. 14).

Para Bhabha (1990, p.1) “as nações, tais como as narrativas, perdem suas origens nos mitos do tempo e efetivam plenamente seus horizontes apenas nos olhos da mente”.

Hall (2006) buscando exemplificar “a questão da identidade como uma comunidade imaginada”, apresenta cinco elementos sobre a narrativa da cultura nacional.

O autor apresenta um primeiro aspecto em que “há a narrativa da nação, tal como é contada e recontada nas histórias e nas literaturas nacionais, na mídia e na cultura popular”. E que:

essas fornecem uma série de histórias, imagens, panoramas, cenários, eventos históricos, símbolos e rituais nacionais que simbolizam ou representam as experiências partilhadas, as perdas, os triunfos e os desastres que dão sentido à nação. Como membros de tal “comunidade imaginada”, nos vemos, no olho de nossa mente, como compartilhando dessa narrativa. Ela dá significado e importância à nossa monótona existência, conectando nossas vidas cotidianas com um destino nacional que preexiste a nós e continua existindo após nossa morte (HALL, 2006, p. 14).

No segundo aspecto, “há a ênfase nas origens, na continuidade, na tradição e na intemporalidade”. Neste sentido “a identidade nacional é representada como primordial”, “está lá, na verdadeira natureza das coisas”, algumas vezes adormecida, mas sempre pronta para ser “acordada” de sua “longa, persistente e misteriosa sonolência”, para reassumir sua inquebrantável existência (GELLNER, 1983, p. 48). Os elementos essenciais do caráter nacional permanecem imutáveis, apesar de todas as vicissitudes da história. Está lá desde o nascimento, unificado e contínuo, “imutável” ao longo de todas as mudanças, eterno (HALL, 2006, p. 14).

Ele apresenta a terceira estratégia discursiva como,

constituída por aquilo que Hobsbawm e Ranger chamam de invenção da tradição: “Tradições que parecem ou alegam ser antigas são muitas vezes de origem bastante recente e algumas vezes inventadas... Tradição inventada significa um conjunto de práticas ... , de natureza ritual ou simbólica, que buscam inculcar certos valores e normas de comportamentos através da repetição, a qual, automaticamente, implica continuidade com um passado histórico adequado (HALL, 2006, p. 14).

O quarto exemplo de narrativa da cultura nacional apresentado por Hall é a do mito fundacional:

uma estória que localiza a origem da nação, do povo e de seu caráter nacional num passado tão distante que eles se perdem nas brumas do tempo, não do tempo “real”, mas de um tempo “mítico”. Tradições inventadas tornam as confusões e os desastres da história inteligíveis, transformando a desordem em “comunidade” e desastres em triunfos. [...] Mitos de origem também ajudam povos desprivilegiados a “conceberem e expressarem seu ressentimento e sua satisfação em termos inteligíveis”. [...] Eles fornecem uma narrativa através da qual uma história alternativa ou uma contranarrativa, que precede às rupturas da colonização, pode ser construída.[...] Novas nações são, então, fundadas sobre esses mitos. (Digo “mitos” porque, como foi o caso com muitas nações africanas que emergiram depois da descolonização, o que precedeu à colonização não foi “uma única nação, um único povo”, mas muitas culturas e sociedades tribais diferentes) (HALL, 2006, p. 15).

O quinto aspecto apresentado por ele com referência à identidade nacional é que esta é “muitas vezes simbolicamente baseada na idéia de um povo ou folk puro, original. Mas, nas realidades do desenvolvimento nacional, é raramente esse povo (folk) primordial que persiste ou que exercita o poder” (HALL, 2006, p. 15).

Como forma de visualizar tais argumentos, podemos citar o filme brasileiro “Os Narradores de Javé”, que em seu enredo apresenta narrativas em que pessoas de grupos distintos buscam recriar o passado da comunidade. No entanto, conforme cada relato é feito podemos analisar as diferentes perspectivas de tais narradores, observando-se aqui os argumentos feitos por Hall (2006). Exemplos: a história mítica, a passionalidade na reconstrução do passado, a recriação imaginária de território e sociedade ancestrais, etc.

De acordo com Hall (2006), o discurso da cultura nacional constrói identidades de modo ambíguo, em relação ao passado e ao futuro, pois ao mesmo tempo em que tenta se firmar nas glórias do passado, apresenta o impulso por avançar para a modernidade.

Ele afirma que “as culturas nacionais são tentadas, algumas vezes, a se voltar para o passado, a recuar defensivamente para aquele “tempo perdido”, quando a nação era “grande”; são tentadas a restaurar as identidades passadas” (HALL, 2006, p. 15).

Continuando com sua análise a cerca da “comunidade imaginada”, ele se refere ao fenômeno que pode estar ocorrendo na Europa Oriental, onde as áreas que se separaram da antiga União Soviética, vem reafirmando suas identidades étnicas essenciais, bem como reivindicando uma nacionalidade baseada em “estórias”, que segundo ele, são algumas vezes bastante duvidosas, “de origens míticas, de ortodoxia religiosa e de pureza racial” (HALL 2006, p. 15). No entanto ele diz que essas “estórias” podem estar utilizando a nação, no intuito de competir com outras “nações” étnicas e poder, desta forma, entrar no rico “clube” do Ocidente.

Já para Immanuel Wallerstein (1984),

os nacionalismos do mundo moderno são a expressão ambígua [de um desejo] por... assimilação no universal... e, simultaneamente, por... adesão ao particular, à reinvenção das diferenças. Na verdade, trata-se de um universalismo através do particularismo e de um particularismo através do universalismo (WALLERSTEIN, 1984, p. 166-167).

Desta forma, percebe-se como esse fenômeno que vem ocorrendo na modernidade tardia, o universalismo, perpassa pelo particularismo e vice versa.

Hall (2006) citando Ernest Renan (1990) em seu ensaio sobre o tema diz que: “devemos ter em mente esses três conceitos, ressonantes daquilo que constitui uma cultura nacional como uma “comunidade imaginada”: as memórias do passado; o desejo por viver em conjunto; a perpetuação da herança”.

Em relação a identidade nacional, não tem importância se os seus membros são diferentes em termos de classe, gênero ou raça; o que a cultura nacional busca fazer é unificá-los “numa identidade cultural, para representá-los todos como pertencendo à mesma e grande família nacional”. No entanto, faz o seguinte questionamento: “mas seria a identidade nacional uma identidade unificadora desse tipo, uma identidade que anula e subordina a diferença cultural”? (HALL, 2006, p. 16)

Ele afirma que “uma cultura nacional nunca foi um ponto de lealdade, união e identificação simbólica”, pois ela é representante de uma estrutura de poder cultural. Diante disto ele passa a analisar alguns pontos: primeiro que a grande maioria das nações consiste de culturas separadas e que foram se unificando ao longo de conquista violenta, “isto é, pela supressão forçada da diferença cultural” (HALL, 2006, p. 16).

Neste contexto cada conquista subjugou os povos conquistados e suas culturas, bem como os costumes, línguas e tradições e impôs uma cultura hegemônica, mais unificada.

Ele aponta o que observou Ernest Renan:

esses começos violentos que se colocam nas origens das nações modernas têm, primeiro, que ser "esquecidos", antes que se comece a forjar a lealdade com uma identidade nacional mais unificada, mais homogênea. Assim, a cultura "britânica" não consiste de uma parceria igual entre as culturas componentes do Reino Unido, mas da hegemonia efetiva da cultura "inglesa", localizada no sul, que se representa a si própria como a cultura britânica essencial, por cima das culturas escocesas, galesas e irlandesas e, na verdade, por cima de outras culturas regionais (RENAN, 1990 *apud* HALL, 2006, p.16).

O segundo ponto analisado por ele é que as nações são sempre compostas de diferentes classes sociais e diferentes grupos étnicos e de gênero.

Diante disto afirma que o nacionalismo britânico moderno é o resultado de um esforço coordenado, durante o “alto período imperial e o período vitoriano tardio”, no intuito de “unificar as classes ao longo de divisões sociais, ao provê-las como único ponto alternativo de identificação – pertencimento comum à família da nação” (HALL, 2006, p. 16).

Em terceiro lugar aponta que “as nações ocidentais modernas, foram também os centros de impérios ou de esferas neoimperiais de influência, exercendo uma hegemonia cultural sobre as culturas dos colonizados” (HALL, 2006, p. 17).

Neste aspecto, não se deve pensar as culturas nacionais, como unificadas, mas considerá-las “como constituindo um dispositivo discursivo que representa a diferença como

unidade ou identidade” (HALL, 2006, p. 16). Uma vez que para ele, estas são atravessadas por divisões e diferenças internas, sendo “unificadas” apenas através do exercício de diferentes formas de poder cultural.

O autor fazendo uma analogia das identidades nacionais com o pensamento lacaniano diz que:

como nas fantasias do eu "inteiro" de que fala a psicanálise lacaniana identidades nacionais continuam a ser representadas como unificadas. Uma forma de unificá-las tem sido a de representá-las como a expressão da cultura subjacente de "um único povo". A etnia é o termo que utilizamos para nos referirmos às características culturais — língua, religião, costume, tradições, sentimento de "lugar" — que são partilhadas por um povo (HALL, 2006, p.17).

Em relação à raça ele diz que se torna muito mais difícil unificar a identidade nacional, uma vez que,

contrariamente à crença generalizada — a raça não é uma categoria biológica ou genética que tenha qualquer validade científica. Há diferentes tipos e variedades, mas eles estão tão largamente dispersos no interior do que chamamos de "raças" quanto entre uma "raça" e outra. A diferença genética — o último refúgio das ideologias racistas — não pode ser usada para distinguir um povo do outro (HALL, 2006, p. 17).

Ele apresenta a raça como uma categoria discursiva e não biológica. Ou seja,

ela é a categoria organizadora daquelas formas de falar, daqueles sistemas de representação e práticas sociais (discursos) que utilizam um conjunto frouxo, frequentemente pouco específico, de diferenças em termos de características físicas — cor da pele, textura do cabelo, características físicas e corporais, etc. — como marcas simbólicas, a fim de diferenciar socialmente um grupo de outro (HALL, 2006, p. 17).

Em relação à raça ele diz que “nos últimos anos as noções biológicas sobre raça, entendida, como constituída de espécies distintas, têm sido substituídas por definições culturais”. Desta forma, tem possibilitado que a raça desempenhe um papel importante nos discursos sobre nação e identidade nacional.

Para ele apesar de na maioria dos países europeus existirem uma mistura de “sangues”, e mesmo “quando o conceito de “raça” é usado dessa forma discursiva mais ampla “as nações modernas teimosamente se recusam a ser determinadas por ela” (HALL, 2006, p. 18).

Diante do exposto, ele descarta a ideia da nação ser uma identidade cultural unificada, pois estas não subordinam todas as outras formas de diferença e também “não estão livres do jogo de poder, de divisões e contradições interna, de lealdades e de diferenças sobrepostas”. O autor sugere que ao discutir, se as identidades nacionais estão deslocadas, deve-se atentar para a forma pela qual as culturas nacionais contribuem para “costurar” as diferenças numa identidade.

Assim como Woodward (2012), também Hall (2006), em relação ao deslocamento das identidades culturais nacionais, aponta para o fenômeno da globalização, como sendo o fator desencadeador deste descentramento.

Para elucidar a questão, traremos o conceito de globalização apresentado por Giddens (1991).

Este define a globalização como sendo “a intensificação das relações sociais em escala mundial, que ligam localidades distantes de tal maneira que acontecimentos locais são modelados por eventos ocorrendo a muitas milhas de distância e vice-versa” (GIDDENS, 1991, p. 60).

Ele afirma que

A transformação local é tanto uma parte da globalização quanto a extensão lateral das conexões sociais através do tempo e do espaço. Assim, quem quer que estude as cidades hoje em dia, em qualquer parte do mundo, está ciente de que o que ocorre numa vizinhança local tende a ser influenciado por fatores — tais como dinheiro mundial e mercados de bens — operando a uma distância indefinida da vizinhança em questão. O resultado não é necessariamente, ou mesmo usualmente, um conjunto generalizado de mudanças atuando numa direção uniforme, mas consiste em tendências mutuamente opostas (GIDDENS, 1991, p. 60-61).

Hall (2006, p.18) afirma que “essas novas características temporais e espaciais, que resultam na compressão de distâncias e de escalas temporais, estão entre os aspectos mais importantes da globalização a ter efeito sobre as identidades culturais”.

Ele apresenta três possíveis consequências da globalização sobre as identidades culturais, sendo estas:

As identidades nacionais estão se desintegrando, como resultado do crescimento da homogeneização cultural e do “pós-moderno global”.
As identidades nacionais e outras identidades “locais” ou particularistas estão sendo reforçadas pela resistência à globalização.
As identidades nacionais estão em declínio, mas novas identidades — híbridas — estão tomando seu lugar (HALL, 2006, p. 18).

Silva (2012) apresenta de forma bastante interessante a sua concepção de identidade e diferença. Segundo este autor, “o multiculturalismo apoia-se em um vago e benevolente apelo à tolerância e ao respeito para com a diversidade e a diferença”.

Parece difícil que uma perspectiva que se limita a proclamar a existência da diversidade possa servir de base para uma pedagogia que coloque no seu centro a crítica política da identidade e da diferença. Na perspectiva da diversidade, a diferença e a identidade tendem a ser naturalizadas, cristalizadas, essencializadas. São tomadas como dados ou fatos da vida social diante dos quais se deve tomar posição (SILVA, 2012, p.73).

Segundo ele o que espera é que se tenha respeito e tolerância para com a diversidade e a diferença.

Neste viés o autor se propõe a problematizar a identidade e a diferença. Diz que neste caso o conceito de identidade seria:

simplesmente aquilo que se é: "sou brasileiro", "sou negro", "sou homossexual", "sou jovem", "sou homem". A identidade assim concebida parece ser uma positividade ("aquilo que sou"), uma característica independente, um "fato" autônomo. Nessa perspectiva, a identidade só tem como referência a si própria: ela é autocontida e autossuficiente (SILVA, 2012, p. 74).

Nesta mesma linha de raciocínio, também a diferença é concebida como “entidade independente”, neste caso, em oposição à identidade, a diferença seria aquilo que o outro é: "ela é italiana", "ela é branca", "ela é homossexual", "ela é velha", "ela é mulher". Da mesma forma que a identidade, a diferença é, nesta perspectiva, concebida como autorreferenciada, como algo que remete a si própria. A diferença, tal como a identidade, simplesmente existe (SILVA, 2012, p. 74).

Silva (2012, p.75) afirma que a identidade e diferença estão em uma relação de estreita dependência. No entanto a forma afirmativa como expressamos a identidade tende a esconder essa relação. “Quando digo "sou brasileiro" parece que estou fazendo referência a uma identidade que se esgota em si mesma "Sou brasileiro" – ponto”. Só fazemos tal afirmativa por que existem outros seres humanos que não são brasileiros.

De acordo com ele “a afirmação “sou brasileiro”, na verdade, é parte de extensa cadeia de negações, de expressões negativas de identidade, de diferença”. Atrás desta afirmação, o que se tem é a negação, “não sou argentino”, “não sou chinês”.

As afirmações sobre diferença também dependem de uma cadeia, em geral oculta, de declarações negativas sobre (outras) identidades. Assim como a identidade depende da diferença, a diferença depende da identidade. Identidade e diferença são, pois, inseparáveis (SILVA, 2006, p. 75).

Para o autor, se considerarmos a diferença como um produto derivado da identidade, a tendência é considerar “que somos a norma pela qual descrevemos ou avaliamos aquilo que não somos”. No entanto, a perspectiva do autor é de apresentar a identidade e a diferença como mutuamente determinadas. Desta forma, o autor propõe que, por esta visão, é a diferença que vem em primeiro lugar (SILVA, 2012, p. 76).

para isso seria preciso considerar a diferença não simplesmente como resultado de um processo, mas como o processo mesmo pelo qual tanto a identidade quanto a diferença (compreendida, aqui, como resultado) são produzidas. Na origem estaria a diferença- compreendida, agora, como ato ou processo de diferenciação. É precisamente essa noção que está no centro da conceituação linguística de diferença (SILVA, 2012, p. 76).

A identidade e a diferença, além de serem interdependentes, são também o resultado de atos de criação linguística. Isto significa “dizer que não são “elementos” da natureza, que não são essências, que não são coisas que estejam simplesmente aí, à espera de serem reveladas ou descobertas, respeitadas ou toleradas”. (SILVA, 2012, p.76)

A identidade e a diferença têm que ser ativamente produzidas. Elas não são criaturas do mundo natural ou de um mundo transcendental, mas do mundo cultural e social. Somos nós que as fabricamos, no contexto de relações culturais e sociais. A identidade e a diferença são criações sociais e culturais (SILVA, 2012, p. 76).

Ele aponta que tendemos a tomar a identidade e a diferença como “fatos da vida” e com frequência esquecemos que a identidade e a diferença tem que ser nomeadas.

é apenas por meio de atos de fala que instituímos a identidade e a diferença como tais. A definição da identidade brasileira, por exemplo, é o resultado da criação de variados e complexos atos linguísticos que a definem como sendo diferente de outras identidades nacionais (SILVA, 2012, p. 77).

Silva (2012), referenciando as reflexões de Ferdinand de Saussure, diz que “a linguagem é, fundamentalmente, um sistema de diferenças”. Continua a apresentar o pensamento saussureano, que diz que os signos, que constituem uma língua não têm qualquer valor absoluto, não fazem sentido se considerados isoladamente.

Ele só adquire valor - ou sentido - numa cadeia infinita de outras marcas gráficas ou fonéticas que são diferentes dele. O mesmo ocorre se consideramos o significado que constitui um determinado signo, isto é, se consideramos seu aspecto conceitual. O conceito de "vaca" só faz sentido numa cadeia infinita de conceitos que não são "vaca". Tal como ocorre com o conceito "sou brasileiro", a palavra "vaca" é apenas uma maneira conveniente e abreviada de dizer "isto não é porco", "não é árvore", "não é casa" e assim por diante. Em outras palavras, a língua não passa de um sistema de diferenças (SILVA, 2012, p. 77-78).

Desta forma, para o autor “em contraste com a ideia de diferença como produto”, reencontramos “a noção de diferença como operação ou processo básico de funcionamento da língua” (SILVA, 2012, p. 78).

O autor citando Derrida, em relação a ideia de traço, diz que “o signo carrega não apenas o traço daquilo que ele substitui, mas também o traço daquilo que ele não é, ou seja, precisamente da diferença”.

Isso significa que nenhum signo pode ser simplesmente reduzido a si mesmo, ou seja, à identidade. Se quisermos retomar o exemplo da identidade e da diferença cultural, a declaração de identidade "sou brasileiro", ou seja, a identidade brasileira, carrega, contém em si mesma, o traço do outro, da diferença - "não sou italiano", "não sou chinês" etc. A mesmidade (ou a identidade) porta sempre o traço da outridade (ou da diferença) (SILVA, 2012, p. 79).

Podemos assim dizer, que “o signo é caracterizado pelo diferimento ou adiamento (da presença) e pela diferença (relativamente a outros signos)”, características estas que são encontradas no conceito de *différance* em Derrida. Este diferimento e adiamento remetem-nos a uma estrutura de linguagem instável, vacilante e “ansiamos pela presença - do significado, do referente (a coisa à qual a linguagem se refere)” (SILVA, 2012, p. 80).

Desta forma “na medida em que não pode, nunca, nos fornecer essa desejada presença, a linguagem é caracterizada pela indeterminação e pela instabilidade” (SILVA, 2012, p. 80).

Para o autor na medida em que são definidas por meio da linguagem, a identidade e a diferença não podem deixar de ser marcadas, também, pela indeterminação e pela instabilidade e desta forma pode-se afirmar que “a identidade e a diferença são tão indeterminadas e instáveis quanto a linguagem da qual dependem” (SILVA, 2012, p. 80).

Considerações finais

Apesar do sujeito pós-moderno se caracteriza como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente, podemos afirmar que a identidade também se constitui pela cultura. Não há como negar a influência com que a cultura nos marca. Mesmo em tempos de identidade fragmentada, traços da nossa cultura sempre nos acompanharão, ainda que pouco valorizada, como no caso dos afrodescendentes.

Sabemos que as novas políticas de identidade que emergiram no contexto da redemocratização nacional, nas primeiras décadas de 1980, através de medidas que promoveram uma nova vertente cultural, apontam para o reconhecimento de uma identidade brasileira dotada de natureza multiétnica e multicultural ao criar

uma demanda renovada de informações e símbolos africanos ainda que, muitas vezes, à maneira de um pacote já pronto, composto de fragmentos essencializados da cultura africana e de uma generalização global sobre a natureza do “povo africano” (SANSONE, 2004, p. 98).

No entanto, no Brasil, assim como em grande parte dos outros países onde se encontram os remanescentes da diáspora africana, as culturas negras ainda são consideradas como subculturas, não alcançando sua plenitude e nem reconhecimento por parte da cultura dominante. Isto faz com que os negros tenham maior dificuldade para assumir uma posição identitária cultural, ficando dessa forma à mercê das influências da cultura dominante e principalmente buscando se inserir por meio dos equipamentos tecnológicos que se apresentam na sociedade globalizada.

CULTURE AND IDENTITY, ASSUMPTIONS FOR THE CONSTITUTION OF THE SUBJECT POST MODERN: FOCUS AFRICAN DESCENT

Abstract: *This study sought to shed light on the question of the identity of the post modern man, since for some scholars to identity is constantly changing, giving rise to the fragmented modern man. And the post-modern subject would be one composed of multiple identities. This subject is characterized as not having a fixed identity, or essentially permanent.*

Keywords: *Culture. Identity. Post Modern. Subject. Afrodescendant*

Referências

BHABHA, H. **O local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

- DREYFUS, H. e Rabinow, P. Michel **Foucault**: beyond structuralism and hermeneutics. Brighton: Harvester, 1982.
- FRANCISCO, Dalmir. Comunicação, identidade cultural e racismo. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.) **Brasil afro-brasileiro**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- GIDDENS, Anthony. **As consequências da Modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomás Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 6. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- RENAN, E. "What is a nation?". In: Bhabha, H. (org.) **Narrating the Nation**. Londres: Routledge, 1990.
- RODRIGUES, José Carlos. **O tabu do corpo**. Rio de Janeiro. Ed. Fiocruz, 2006.
- SANSONE, Lívio; SANTOS, Jocélio Teles dos. (Org.). **Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra no Brasil**. Tradução Vera Ribeiro. Salvador: EDUFBA; Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- WALTERSTE, I. **The Politics of the World Economy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2012.

Filmes

NARRADORES DE JAVÉ. Direção: Eliane Caffé. Produção: Vânia Catani e Bananeira Filmes. Intérpretes: José Dumont, Matheus Nachtergaele, Néelson Dantas, Rui Resende, Gero Camilo, Luci Pereira, Nelson Xavier, Jorge Humberto e Santos, Altair Lima, Alessandro Azevedo, Henrique, Maurício Tizumba, Orlando Vieira. Roger Avanzi. Roteiro: Luiz Alberto de Abreu e Eliane Caffé. Lançamento (Brasil): 2003. Distribuição: Lumière e Riofilme. DVD. (100 min.), son., color.

Artigo recebido em abril de 2015.

Artigo aceito em maio de 2015.